

# 论朱熹以 性即理 解释《孟子》的思想体现

王治伟

(厦门大学哲学系 福建 厦门 361005)

**摘 要：**性即理 即性就是万事万物之理 就是天理。朱熹以 心统性情 来解释《孟子》,确立 性 的根本地位 把《孟子》中的从心善到性善逻辑转换为从性善到心善的推理 把《孟子》中尽心和知性关系解释为从知性到尽心修养工夫。同时 他以理气关系解释知言、养气思想。这些解释正是 性即理 思想的体现。

**关键词：**朱熹 ;《孟子》;性即理 解释

中图分类号 :B244.7

文献标识码 :A

文章编号 2095-0829(2014)01-0060-06

朱熹是南宋大儒 ,他对北宋诸家的理学思想都有继承 ,尤其重要的是 ,他对《礼记》中的《大学》、《中庸》两章做章句解释 ,对《论语》、《孟子》两部著作做集注 ,最终使 四书 作为儒家思想的核心文本 ,上升到传统的 六经 之上。朱熹重视《孟子》,他在《孟子集注》中援引各家 ,做了详尽的注解 ,虽然他一再声称自己是回归到了文本原意 ,可是 ,通过文本的进一步考察 ,我们发现朱熹正在用 性即理 来解释《孟子》。性即理 即性就是事物之理 就是天理。性即理 最早是由程颐提出 ,然而程颐并未对之展开讨论 ,真正发挥了 性即理 思想 ,并且在整个思想体系中进行贯彻的却是朱熹。

一般来说 ,《孟子》是性善论思想的发端 ,而孟子所说的性善只是就人之本性来说 ,并不包含对天地万物的宇宙生成论考察。而朱熹所说的性既是人之本性 ,也包括了万物之性。在《孟子集注》中 ,朱熹引道 :程子曰 :性即理也。天下之理 ,原其所自 ,未有不善。<sup>[1]251</sup>朱熹在这里引述程子的话来解释性善 ,这里的性就已经不仅仅指人性 ,而是对天下之理来说 ,都是善的。朱熹对《孟子》的

解释体现的不仅仅是对人性问题的讨论 ,而且也是对万物根本性的追求 ,其中贯穿的正是 性即理 思想。

## 一、以 心统性情 来确立 性 的根本地位

心统性情 原是北宋理学家张载提出的 ,朱熹用来作为儒家人性论的重要内容 ,并且扩展了它的意义。《孟子》文本中多讲心性关系 ,朱熹为之做注 ,并用 心统性情 来处理《孟子》中的心、性、情。这样解释的结果就是突出 性即理 的思想地位。

《孟子》多言心 ,并未明确区分心和性。朱熹却认为应该对心、性、情三者作出区分。他说 :旧看五峰说之将心对性说 ,一个情字都无着落。后来看横渠 ,始寻得个情字着落 ,与孟子说一般。孟子言 :恻隐之心 ,仁之端也。仁 ,性也 ;恻隐 ,情也。此是情上见得心。<sup>[2]91</sup>朱熹不满于胡宏(胡五峰)只将心、性对说 ,而是把心、性、情并说。同时 ,朱熹用张载的 心统性情 来解释心、性、情三者的关系 ,认为 恻隐、羞恶、辞让、是非 ,情也。仁、义、礼、智 ,性也。心 ,统性情者也。<sup>[1]238</sup>朱熹把仁义礼

收稿日期 :2013-05-23

作者简介 :王治伟 ,厦门大学哲学系中国哲学专业博士生 ,研究方向 :宋明理学。

智等道德原则看作人之本性,人性表现出来才是情。情是性的延伸,而心却是性情关系的统摄者。他认为:横渠“心统性情”一句,乃不易之论。<sup>[2]2250</sup>足见他对“心统性情”的重视。朱熹更进一步解释:性对情而言,心对性情而言。合如此是性,动处是情,主宰是心。大抵心性似一而二,似二而一,此处最当体认。<sup>[2]89</sup>在他看来,性和情是对应的概念,而要和心对应的話,只有性、情并说。看来性、情之间有直接的逻辑关系,而心却是另一层面的问题。从动静角度来说,性静情动。朱熹说:性是未动,情是已动,心包得已动未动。盖心之未动则为性,已动则为情,所谓“心统性情”也。<sup>[2]93</sup>心尚未动是性,心已发动即是情。朱熹用这种方式把性和情都统一到心上来了。

陈来先生把朱熹的“心统性情”分为两层意思:心兼性情,心主性情。<sup>[3]251-256</sup>确实,说性情就是在心上说,离开了心就无法再说性情关系了。朱熹说:仁义礼智,性也,体也;恻隐羞恶辞逊是非,情也,用也。统性情该体用者,心也。<sup>[4]2660</sup>心统性情首先应看作在心上言性、情,心是对性、情的观照。另一方面,心又是性和情的主宰。朱熹认为:性,本体也,其用情也;心则统性情,该动静而为之主宰也。<sup>[4]3584</sup>性和情构成了体用关系,<sup>①</sup>同样是因为静者为性,动者为情。而心则包涵了动静并且作为性情关系的主宰而存在。朱熹还说:仁义礼智,性也;恻隐、羞恶、辞让、是非,情也;以仁爱、以义恶、以礼让、以智知者,心也。性者,心之理也;情者,心之用也;心者,性情之主也。<sup>[4]3254</sup>以四德为内涵的性与以四心为内涵的情共同被心所主宰着,并且性对情的作用过程通过心来实现。

朱熹把性看作逻辑先在,但是情之中也能够见出性来,在情中确证性的本善。他说:性不可言,所以言善者,只看他恻隐、辞逊四端之善则可以见其性之善,如见水流之清,则知源头必清矣。四端,情也;性则理也。发者,情也;其本则性也,如见影知形之意。<sup>[2]89</sup>孟子是通过四端之善来确证四德之可能,而朱熹却认为这是通过看到水流之清而确证源头必清的明证。他是站在“性即理”的立场上,把

情看作流,而把性看作源头。《告子上》云:乃若其情,则可以为善矣,乃所谓善也。《孟子集注》解释道:情者,性之动也。人之情,本可以为善而不可以为恶,则性之本善可知矣。<sup>[1]328</sup>朱熹在这里也是用情之善来证明性之本善。从此可以看出,朱熹所说的情是从性中流出的,而性是情的源头,有性才有情。

对于性和情的关系,朱熹以体来解释:心有体用。未发之前是心之体,已发之际乃心之用,如何指定说得。盖主宰运用底便是心,性便是会恁地做底理。性则一定在这里,到主宰运用却在心。情只是几个路子,随这路子恁地做去底,却又是心。<sup>[2]90</sup>性如何达到情,情中如何见出本性,这些都需要一种能力来实现贯通,那就是心。性是静止的,是一种潜在的能力,而情只是几条道路,从潜在能力到发露之情的活动却是靠心。也就是说,心实现了由性到情的过程,心的运用就是性情的表现。朱熹通过“心统性情”的命题,实现了性和情的相互贯通。他说:心者,主乎性而行乎情。故喜怒哀乐未发谓之中,发而皆中节则谓之和。心是做工夫处。<sup>[2]94</sup>他把心看作“做工夫处”,正是肯定心的认知、体验能力,以及实现对性与情的解释功能。由此可见,在《孟子集注》中,朱熹取消了心的根本地位,却没有否认心的认知和贯通功能。

在《孟子》中比较模糊的心和性两概念,却被朱熹用“心统性情”来解释,进而确认“性即理”的根本地位。

## 二、从“心善”“性善”转为“性善”“心善”

朱熹对《孟子》的解释,把心和性的主体地位进行了转换,在修养方面也成了不同的工夫。《孟子》中的“以心善言性善”变成了朱子的“以性善推出心善”。虽然都坚持“性善论”,可是对性善进行推理的证明方式却已经不同了。

孟子的性善论证明其实正是以“心善”来证明“性善”,以“人皆有恻隐之心”来证明人性本善。他说:所以谓人皆有不忍人之心者,今人乍见孺子将入于井,皆有怵惕恻隐之心。非所以内交于孺子之父母也,非所以要誉于乡党朋友也,非恶其声而然

也。<sup>[5]93</sup>也就是说,恻隐之心是无条件的、是绝对的,孟子以此来证明人性本善。证明了人性本善正是为了进一步论证仁政实行的必要。即孟子所说:先王有不忍人之心,斯有不忍人之政矣。<sup>[5]93</sup>通过对恻隐之心的扩充,进而达到社会伦理道德的实现。在孟子的语境中,心处于根本地位。对于孟子的性善论,徐复观说道:心在摆脱了生理欲望裹胁时,自然呈露出了四端的活动。并且这四种基本活动的形态,虽然显现于经验事实之中,但并不为经验事实所局限,而不知其所自来,于是感到这是天之所与,亦即是人之所受以生之性。这是孟子由心善以言性善的实际内容。换言之,他在生活中发现了心独立而自主的活动,乃是人的道德主体之所在,这才能作为建立性善说的根据。<sup>[6]173-174</sup>孟子在生活体验中发现了心善的事实,进而推演出建立性善论的理论基础。

孟子语境中的恻隐之心是人生来就有的,不需要任何前提条件,正是对恻隐之心的扩展变成了仁德,即人在社会中的善,这种社会的善,其实正是后来朱子所说的性。于是,从四德向四心的扩充,正是从心到性的实现。孟子说:恻隐之心,仁之端也;羞恶之心,义之端也;辞让之心,礼之端也;是非之心,智之端也。人之有是四端也,犹其有四体也。有是四端而自谓不能者,自贼者也;谓其君不能者,贼其君者也。凡有四端于我者,知皆扩而充之矣,若火之始然,泉之始达。苟能充之,足以保四海;苟不充之,不足以事父母。<sup>[5]94</sup>孟子认为人与生俱来的只是仁、义、礼、智四种道德的萌芽,还不是完美的道德。既然是萌芽,就有可能经不起环境的打击而夭折,也可能在人们的精心培育下而把善端扩充为四德。而扩充四心成为四德,也正是人们修身的主要目标。正如杨泽波所说:孟子道性善,实际上是道本心,心善所以性善,这个心并不是康德道德哲学的理性原则,而是社会生活在个人内心结晶而成的伦理心境。<sup>[7]12</sup>孟子所说的本心,正是一种伦理心境,而不是理性本身,也就是说,他并未进入人性本质的理性层面。

可是,朱熹《孟子集注》的解释却采用由性到心

的方式,在逻辑上,先有性后由心,即通过性善来证明心善。他说:恻隐、羞恶、辞让、是非,情也。仁、义、礼、智,性也。心,统性情者也。端,绪也。因其情之发,而性之本然可得而见,犹有物在中而绪见于外也。<sup>[1]238</sup>恻隐之心在朱子的语境中就成了性的端绪,就像性发露出的样子。这样,性善就具有了先在性,而四心却被朱熹称为情感而置于从属的地位,逻辑上是在后的。

这种解释方式的改变早已引起了后来学者的注意,钱穆就批评到:惟朱子解《孟子》此章(指《人皆有不忍人之心章》),似乎或有失于孟子之本意。恻隐之心,仁之端也,孟子本意,似说恻隐之心扩而充之斯为仁。端,是其开端义。亦可谓仁道乃本于人之恻隐之心。而朱子则谓仁者心之德,心体中早有仁,其发露之端倪则为恻隐之心。则仁是本,而恻隐之心成为末。此两义有大不同。故孟子言尽心知性,尽性知天,而朱子则似乎倒转说之,要成为尽性知心才是。此处宜可有大分辨。<sup>[8]73</sup>钱穆先生的批评是对的,孟子把四端看作根本和源头,而朱熹却把仁义礼智看作根本和起点。朱熹曾说:仁是恻隐之母,恻隐是仁之子。<sup>[2]1411</sup>可见,仁显然是先于恻隐之情的。而他对孟子思想的诠释已经颠倒了心、性的位置。

朱熹把性善论看做从性到心的过程,这就使《孟子》中心之根本义下降为从属的气的层面,于是,性善的逻辑也就不是从心开始,而是从道德规范和万事万物之理开始。正如杨儒宾所说:正因为心属于气,心不即是理,朱子对于道德修养的进路,不采取传统即本体即工夫,即工夫即本体的模式,而转向格物穷理认知式的系统。因为心理既已二分,在孟子系统中原属于良知层面的仁、义、理、智等四端即上升到理世界,同时也丧失了原有的道德创生义;而原本具有四端的良知,则下降到气世界,同时丧失了原有的道德规范义。<sup>[9]169</sup>因为心是动的,具有创造能力,变幻莫测,而理往往是恒定不变的,所以人们难免会对朱子的理的根本性产生怀疑和不满。然而无论如何,朱熹对《孟子》的解释已经改变了性善证明的逻辑顺序。



张岱年先生在《中国哲学大纲》中所说到,孟子的修养工夫是益,而朱子是损,孟子主张通过增加培育本心的善端来达到善性,朱子则以肯定了人性原初的至善,而人们要做的就是将不符合天理的成分去掉而已。<sup>[10]392-397</sup>从此也可以看出,朱熹和孟子修养工夫的区别,孟子把作为人心自然倾向的恻隐之心,逐渐地培养成社会伦理的善,而朱熹正是先确定一个理,然后在修养的过程中,保持住原有的德性。

朱熹从性善到心善的逻辑正是把性看做根本,即性即理。在他看来,实现性善的过程就是通过克服人欲私情,实现性的本来之善的过程。

### 三、从尽心知性到知性尽心

由于朱熹重新解读了心和性的关系,把性作为天理、万事之理,于是,《孟子》中尽心、知性、知天的认识结构和修身路径就不得不做出改变。

对于《孟子》中的知性和尽心,朱熹采用的是从知性推出尽心的逻辑。

在《孟子》中,尽心、知性、知天构成了一个完整的认识和修养过程。赵岐在对《孟子》中尽其心者,知其性也,知其性,则知天矣一语的注中这样写道:人能尽极其心,以思行善,则可谓知其性矣。知其性则知天道之贵善者也。<sup>[5]351</sup>这样解释有一个逐步推演的过程:心性天,这似乎更加贴近人们的认识顺序。

可是,在朱熹哲学中,既然心、性两者关系和地位已经变化,那么尽心与知性两者的关系就不可能不变。他解释说:心者,人之神明,所以具众理而应万事者也。性则心之所具之理,而天又理之所从以出者也。人有是心,莫非全体,然不穷理,则有所蔽而无以尽乎此心之量。故能极其心之全体而无不尽者,必其能穷夫理而无不知者也。既知其理,则其所从出,亦不外是矣,以《大学》之序言之,知性则物格之谓,尽心则知至之谓也。<sup>[1]349</sup>根据《大学》逻辑次序:物格而后知至,物格在知至之前,这里把知性看作物格,把尽心看作知至,那就是把知性变成了尽心的前提。朱熹甚至更明确地指出:人往往说先尽其心而后知性,非也。心、性本

不可分,况其语脉是尽其心者,知其性,心只是包着这道理。尽知得其性之道理,便是尽其心。若只要理会尽心,不知如何地尽。<sup>[2]1422</sup>他主张以知性为先:知性,然后能尽心。先知然后能尽,未有先尽而后方能知者。盖先知得,然后见得尽。<sup>[2]1423</sup>朱熹以知性为先,以尽心为后;以知性为主,以尽心为辅。这样的诠释方式其实也打乱了孟子尽心、知性、知天的逻辑顺序。

同时,朱熹把知性看作工夫,而把尽心看作诚意。他说:尽心、知性、知天,工夫在知性上。尽心只是诚意,知性却是穷理。心有未尽,便有空阙。如十分只尽得七八分,便是空阙了二三。须是如恶恶臭,如好好色,孝便极其孝,仁便极其仁。性即理,理即天。我既知得此理,则所谓尽心者,自是不容已。<sup>[2]1424</sup>朱熹认为最主要的是要知得此理,知得此理之后自然会尽心不已。

对于朱熹的这些解释,钱穆同样表示了不满,他说:《孟子》本文,尽心知性知天,分明作三阶层。若谓知性则尽心知天,与《孟子》原意不合。恐孟子所谓尽性,只如四端之扩而充之,则为仁义礼智,只就此心在每一事之运用上言,此乃下学事。朱子则谓仁义礼智藏于心,微露其端为恻隐羞恶等,乃就无所不统之心体言,故必知性乃可尽心,此乃上达事。孟子意,则即此四端尽之,乃可知性。此乃下学而上达。朱子说此章,则成为上达而下学了。<sup>[8]84</sup>在钱穆看来,朱熹颠倒了孟子尽心、知性的顺序,把知性放在核心地位,知性之后,自然就是尽心、知天的实现,于是把下学上达的推理方式变成了上达下学了。

其实,朱熹的这种解释正是试图来解决知和行的问题。他说:愚谓尽心知性而知天,所以造其理也;存心养性以事天,所以履其事也。不知其理,固不能履其事,然徒造其理而不履其事,则亦无以有诸己矣。知天而不以天寿贰其心,智之尽也;事天而能修身以俟死,仁之至也。智有不尽,固不知所以为仁,然智而不仁,则亦将流荡不法,而不足以为智矣。<sup>[1]349</sup>朱熹把尽心、知性、知天都看作认知领域的事情,并且认知之后必定要有个

实践才算完整。没有践行只有认知,在朱熹看来就无以有诸己矣,什么也没有得到。他说:存其心,养其性,方始是做工夫处。如《大学》说:物格而后知至。物格者,物理之极处无不到,知性也;知至者,吾心之所知无不尽,尽心也。至于知至而后意诚,诚则存其心,养其性也。圣人说知必说行,不可胜数。<sup>[2]1427</sup>可见朱熹重视知行的一贯,把知性解释为知理的过程,知理之后自然尽心。

正是因为性即理,所以工夫要从知性开始,知性在朱熹看来就是通过格物而实现对理的认识,进而实现吾心之全体大用无不明。

#### 四、以理气关系解释 知言、养气

朱熹最核心的思想是理气论。理和气的关系是展开宇宙生成论的基础,同时也是其整个理论体系大厦的基石。理逻辑上在气之先,有理然后有气,这种思想同样体现在其认识论领域。如果从认识论角度来看,对于《孟子》文本来说,理就是知言,养气要通过知言来实现,于是,知言养气就可以用理和气的关系来解释。朱熹这样的解释同样是贯彻了性即理思想的体现。

孟子对知言、养气的论述见于《孟子》中的《公孙丑上》篇,而在阐述此思想之前,孟子先讨论了不动心。孟子称我四十不动心,把四十岁作为不动心的年龄,这就不免让人想起孔子的话:四十不惑。那么,孟子的不动心和孔子的不惑就很可能成为思想成熟而无所忧惧的共同表征,因而也是一种人生境界。在这种思想境界中,孟子才能顺利地完其德性的修养。孟子这样解释他的不动心:告子曰:不得于言,勿求于心;不得于心,勿求于气。不得于心,勿求于气,可;不得于言,勿求于心,不可。夫志,气之帅也;气,体之充也。夫志至焉,气次焉。故曰:持其志,无暴其气。<sup>[5]74</sup>孟子肯定告子所说的不得于心,勿求于气,而否定了他所说的不得于言,勿求于心,这其实是把心放在核心的位置,先解决内心持守的问题,再去考虑对于外界的是非判断。而持其志,无暴其气,即是把心放在气之前了。

在以心为根本的思想框架中,孟子提出了知言养气的思想。波辞知其所蔽,淫辞知其所陷,邪辞知其所离,遁辞知其所穷。生于其心,害于其政;发于其政,害于其事。圣人复起,必从吾言矣。<sup>[5]76-77</sup>孟子主要把知言看作是辨别善恶言辞的能力,这些淫邪言辞对个人、对政治、对社会都有极大的危害。所以必须知言,才能行正道,有功于社稷民生。孟子提出知言是面对着处士横议、朝秦暮楚的社会局面的。有些人说得很好,很能迷惑人,可是骨子里还是在为自己谋利益,甚至为了谋得自己利益,会伤害国家的长远发展。所以,孟子对那些辩辞深恶痛绝。

可是朱熹在阐述知言的时候认为:知言者,尽心知性,于凡天下之言,无不有以究极其理,而识其是非得失之所以然也。<sup>[1]231</sup>这样就把知言和知性、穷理联系起来。同时,他更明确地表示:知言,知理也。<sup>[2]1241</sup>知言便是穷理,<sup>[2]1241</sup>且如十句言语,四句是有波、淫、邪、遁之病,那六句便是矣。<sup>[2]1271</sup>只要知道哪些言是波辞、淫辞、邪辞、遁辞,就知道其他的就是理。于是,知言就是知理。

在《孟子》中,与知言一起说的还有养气的概念。孟子在回答何谓浩然之气的时候,说道:其为气也,至大至刚,以直养而无害,则塞于天地之间。其为气也,配义与道,无是,馁也。<sup>[5]75</sup>朱子却解释道:配者,合而有助之意。<sup>[1]231</sup>朱熹把这个配字解为合而有助之意,其实就试图把气放在从属的地位,而把义与道作为主体。他进一步强调:道义在人。须是将浩然之气衬贴起,则道义自然主张,所谓配合而助之者,乃是贴起来也。<sup>[2]1250</sup>道义显然是处于主体地位,浩然之气把人的道义衬贴起来了。朱熹解释说:义者,人心之裁制。道者,天理之自然。<sup>[1]231</sup>他把道与理等同起来。

对于无是,馁也一语中的是解释,《朱子语类》记载:

李问:无是,馁也,是指义是指气?曰:这是说气。曰:下面如何便说集义所生?曰:上截说须养这气,下再起说所以生此气。每一件事做得合义,便会生这气;生得这气,便自会行这义。伊

川云:既生得此气,语其体,则与道合;语其用,则莫不是义。譬之以金为器,及其器成,方命得此是金器。生字与取字相对说,生是自里面生出,取是自外面取来。<sup>[2][1258]</sup>

从语义上来说,无是中的是和前面连接,当指义与道。气需要义与道的配合才能变得至大至刚,养气也有增加道德内涵的意思,在朱熹的解释中,气处于从属地位,那么这个是也就只能被解为气了。而朱熹把道看作理之总名,配

义与道只能是合而助之之意了。

因而,朱熹对知言和养气的阐发,把知言解为知理,把配义与道释为合而助之,在语脉上贯通了理在气先,由理至气的逻辑关系。

总之,虽然朱熹和孟子的思想差异显而易见,可是这也正是朱熹思想的特色之处。朱熹能够把性即理作为一个一以贯之的线索,在具体的解释过程中,不但丰富了《孟子》文本的意义,也逐渐丰富了性即理的思想内涵。

注释:

①朱子的体用思想大概源于程子。程颐在《易传序》中说:至微者理也,至著者象也;体用一源,显微无间。朱熹解释说:盖自理而言,则即体而用在其中,所谓一源也;自象而言,则即显而微不能外,所谓无间也。其文理密察,有条不紊乃如此。这里的理与象就是体用关系,也就是根本的理和外在的表象之间的关系。朱熹的体用概念使用在理和象、性和情、善恶、阴阳等很多关系中,体是根本性的概念,用是显在的、表面的概念。

参考文献:

- [1]朱熹.孟子集注[M].四书章句集注.北京:中华书局,1983.
- [2]黎靖德编,王星贤点校.朱子语类[M].北京:中华书局,1986.
- [3]陈来.朱子哲学研究[M].上海:华东师范大学出版社,2000.
- [4]朱熹.晦庵先生朱文公文集[M].上海:上海古籍出版社,合肥:安徽教育出版社,2002.
- [5]赵岐注,孙奭疏.孟子注疏[M].北京:北京大学出版社,1999.
- [6]徐复观.中国人性论 先秦篇[M].台北:台湾商务印书馆,1969.
- [7]杨泽波.孟子性善论研究 前言[M].北京:中国社会科学出版社,1995.
- [8]钱穆.宋代理学三书随札[M].北京:生活·读书·新知三联书店出版,2002.
- [9]杨儒宾.朱子的格物补传所衍生的问题[J].史学评论,1983.
- [10]张岱年.中国哲学大纲[M].江苏:江苏教育出版社,2005.